Irénikon

TOME LXXVIII

2005

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXVIII 1er et 2e trimestre 2005

Éditorial

Le pape Jean-Paul II s'est endormi dans le Seigneur le samedi de la semaine de Pâques. Nunc in pace*: y a-t-il expression plus juste pour cet homme de Dieu et ce pasteur infatigable que cette épitaphe venue des premières générations chrétiennes? Celui que la maladie avait, ces dernières années, configuré au Serviteur souffrant est entré dans la paix de son Seigneur ressuscité.*

*Il serait présomptueux et prématuré de dresser dès maintenant des bilans de son pontificat. Mais le sérieux des convictions œcuméniques du pape défunt ne saurait être mis en doute. Au milieu de l'Église (*in medio Ecclesiae, *c'est ainsi qu'il qualifie le ministère pétrinien dans son testament spirituel), il s'est inlassablement efforcé d'honorer, en dépit des pesanteurs et des résistances, l'engagement irréversible pris dans ce sens par l'Église catholique au Concile Vatican II. Il serait trop long d'énumérer les initiatives de rapprochement entre chrétiens qu'il a promues ou encouragées. Les chroniques de notre revue en portent témoignage année après année. Deux gestes œcuméniques du pape Jean-Paul II nous paraissent lourds de signification pour l'avenir. Le premier est la demande répétée de pardon pour les fautes commises dans le passé par les Catholiques contre d'autres chrétiens. Ce geste, qui n'est pleinement compréhensible que dans le contexte de la révélation chrétienne, purifie la mémoire de l'Église catholique, et suscite en son sein une dynamique de repentance en la préservant d'oublier une histoire à assumer. Le second grand acte œcuménique de Jean-Paul II que nous aimons rappeler est son encyclique* Ut unum sint *(1995). Avec une audace tranquille, il a tracé un programme dont beaucoup de points attendent encore une réalisation.*

Le 19 avril, le cardinal Joseph Ratzinger, doyen du Sacré-Collège, a été élu évêque de Rome, 264e successeur de saint

Pierre. Il a pris le nom de Benoît. Le choix de ce nom exprime l'attachement profond du nouveau pape à la figure de saint Benoît dont le charisme monastique a fécondé, par la prière et la culture, l'histoire de l'Europe.

Dès le lendemain de son élection, à l'occasion de son premier message urbi et orbi, à l'issue de la célébration eucharistique, le pape Benoît XVI s'est engagé à travailler de toutes ses forces à la pleine unité visible de l'Église. «Le successeur de Pierre est conscient que les manifestations de bons sentiments n'y suffisent pas. Il faut des gestes concrets qui pénètrent les âmes et frappent les consciences, sollicitant chacun à cette conversion intérieure, présupposé de tout progrès sur la voie de l'œcuménisme...» Le pape ajoute que le dialogue théologique demeure nécessaire, aussi bien qu'une meilleure connaissance des circonstances historiques qui ont conduit aux divisions entre Églises. Mais il souligne qu'avant tout nous avons besoin d'une «purification de la mémoire».

Il n'est pas inutile de rappeler dans ce contexte une conférence-débat que le cardinal J. Ratzinger avait tenue, ensemble avec le pasteur Paolo Ricca, le 29 janvier 1993 à la faculté de théologie vaudoise de Rome. Il y avait expliqué que l'unité est d'abord un don de Dieu, qu'il exige de la part des chrétiens que chacun s'efforce de s'approcher au plus près du Seigneur. Plus les Églises seront proches du Christ, plus elles seront proches les unes des autres. Il poursuivait: «Il se peut que nous ne sommes pas vraiment mûrs pour l'unité et que nous avons besoin de l'épine dans la chair, qui est l'autre dans son altérité, pour nous réveiller d'un christianisme à moitié, réducteur. Il se peut qu'être épines les uns pour les autres soit notre devoir. Il existe le devoir de nous laisser purifier et enrichir par l'autre. Il se peut que l'écoute humble, réciproque, dans la diversité, nous soit plus utile qu'une unité superficielle. Toutes ces attitudes devront toujours être reliées à la ferme volonté de devenir mûrs pour accueillir le moment de l'unité...» (J. Ratzinger et P. Ricca, Ecumenismo: crisi o svolta?, *Bose, 1994, pp. 4-5) Non, notre espérance œcuménique n'est pas morte.*

Le Christ, unique fondement de l'Église

Exclusivité et inclusivité du Christ

Il s'agit[1] en premier lieu de situer ce thème, défini d'un commun accord entre le Conseil Pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens (pour l'Église catholique romaine) et la Commission Foi et Constitution (pour le Conseil Œcuménique des Églises) en vue de la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens en 2005, dans le contexte actuel des relations entre les Églises concernées. Il s'agit ensuite de l'approfondir en relation avec 1 Corinthiens 3, chapitre auquel il est expressément référé. Le sous-titre que nous donnons formule ce qui est en jeu dans le thème proposé.

I. Le Christ, unique fondement de l'Église

S'il est juste de noter avec reconnaissance l'accord des Églises concernées sur le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église», nous voulons ici prendre la mesure de cet accord. Nous ne documenterons pas à cette occasion cet accord par des références aux principaux dialogues entre les différentes Églises pendant ces dernières décennies (ce serait là un sujet à part). Quatre remarques permettront de saisir les implications de l'accord sur le sujet proposé.

1. Le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église» exprime la reconnaissance par les différentes Églises de ce qui est au cœur de la Réforme protestante du XVI[e] siècle. On sait l'insistance de Luther, une insistance critique vis-à-vis de certaines excroissances illégitimes tant au plan du

1. Conférence donnée le 11.1.2005 à Strasbourg, sur invitation de la Fraternité Œcuménique Pierres Vivantes, comme préparation à la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens.

gouvernement de l'Église catholique romaine de son temps qu'au plan de la piété, sur le *solus Christus*, lié au *sola scriptura* et au *sola gratia*. Je n'ai pas besoin de développer cela ici. Le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église» apparaît, de par l'accord œcuménique qui le porte, comme n'étant pas le monopole du protestantisme. On peut dire que s'il marque, comme dit, la reconnaissance de la «vérité» du protestantisme par les autres Églises, il marque également, et en retour, la reconnaissance de la «vérité» des autres Églises par le protestantisme.

2. Le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église» dépasse, en tant que thème d'accord œcuménique, tout rétrécissement christologique de Dieu (donc tout rétrécissement de Dieu au Christ). Le christomonisme (Dieu réduit au Christ) est une tentation d'un certain protestantisme qui a toujours à nouveau conduit d'une part à une exacerbation réductrice, — puriste, — de la foi au Christ, d'autre part (et comme conséquence) à un appauvrissement de la foi selon sa plénitude biblique qui est trinitaire. Dans le contexte inter-ecclésial, œcuménique, du thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église», celui-ci se situe à l'horizon de la confession de foi *trinitaire*. Le Christ, c'est Dieu en Christ par le Saint Esprit. C'est là l'insistance de l'Orthodoxie, avec la confession de foi de Nicée-Constantinople qui fait partie de la tradition de foi de l'Église universelle. Le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église» appelle, s'il est compris selon sa plénitude biblique et théologique, une compréhension trinitaire.

3. Le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église», en liant le Christ et l'Église, rend compte à la fois de la distinction entre le Christ et l'Église et de leur inséparabilité. L'Église n'est pas le Christ, mais aussi: le Christ n'est pas sans l'Église. *L'Église n'est pas le Christ*, cette affirmation particulièrement accentuée dans le protestantisme, signifie: l'Église n'est pas son propre fondement, n'est pas par elle-même; elle a sa source et son critère en dehors d'elle, précisément en lui, le Christ (ou dans le Dieu tri-un: Dieu en Christ par le Saint Esprit). Et *le Christ n'est pas sans l'Église*,

cette affirmation particulièrement accentuée dans le catholicisme et dans l'Orthodoxie, signifie: le Christ agit, continue à agir, par le Saint-Esprit, en ce sens qu'il crée la foi et insère dans la communauté de foi qu'est l'Église, dans laquelle et par laquelle il s'atteste comme le Crucifié ressuscité, comme le Seigneur, comme Celui qui, par la puissance de l'Esprit Saint, conduit au Père. Le Christ n'est pas sans l'Église, c'est-à-dire que l'Église est son corps (son corps mystique) ou le temple de l'Esprit. Le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église», en reconnaissant que l'Église n'est pas le Christ mais que le Christ n'est pas sans l'Église, établit, — pour parler avec Vatican II, — la hiérarchie des vérités entre le Christ et l'Église. Il rejette tout à la fois l'absolutisation de l'Église et dans ce sens l'ecclésiocentrisme, *et* le relativisme en matière d'Église et dans ce sens un christianisme an-ecclésial. Il y a complémentarité entre l'accentuation protestante: le Christ n'est pas l'Église, et l'accentuation catholique romaine et orthodoxe: le Christ n'est pas sans l'Église. Les deux affirmations sont également nécessaires.

4. Le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église» affirme, avec l'unicité du Christ, l'*unité de l'Église*. Un seul Christ, une seule Église de ce seul Christ! Pensons à Éphésiens 4, 3ss: «Efforcez-vous de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Il y a un seul corps et un seul Esprit..., il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous qui est au-dessus de tous et parmi tous et en tous». Pensons aussi au Symbole de Nicée: «*Credo... in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*». L'affirmation de foi concernant l'unité de l'Église se conjugue depuis la première chrétienté avec une pluralité d'Églises: le Nouveau Testament emploie aussi bien le singulier «l'Église» que le pluriel «les Églises». L'Église une du Christ se diversifie en Églises particulières, selon les lieux particuliers de son insertion. Ces lieux ne sont pas seulement géographiques (Jérusalem, Antioche, Corinthe, Rome, etc.) mais aussi théologiques: il y a les Églises dites pétriniennes (ou palestiniennes, avec Jérusalem à leur départ), les Églises pauliniennes (et là il y a les premières Églises pauliniennes et

les Églises pauliniennes tardives des épîtres pastorales), et les Églises johanniques. Nous savons que la coexistence de ces différentes branches chrétiennes n'a pas été sans tensions voire conflits: qu'on pense au différend qui a opposé Paul d'un côté, Pierre et Jacques de l'autre côté; il est évoqué dans l'épître aux Galates et il a conduit au Concile ou synode de Jérusalem, un synode de réconciliation et d'accord selon Actes 15. L'Église une du Christ n'a jamais été une Église uniforme; elle a toujours été une Église plurielle. C'est aussi l'affirmation de 1 Corinthiens 12 qui s'applique d'abord à une communauté ecclésiale donnée: «il y a diversité de dons (charismes) mais le même Esprit»; cette affirmation peut s'appliquer également à la diversité des Églises. On peut dire: pas d'unité vivante, selon la vérité et l'amour, sans diversité; pas de diversité vivante, selon la vérité et l'amour, sans unité. *Selon la vérité et l'amour*: cette association de la vérité et de l'amour est fondée bibliquement et se rencontre en particulier *expressis verbis* dans Ephésiens 4, 15: «être vrai dans l'amour». L'unité avec la diversité et la vérité avec l'amour sont indissociables.

Il y a là un grand défi pour les Églises d'aujourd'hui. Le défi tient à l'expression *«communion d'Églises»* (la communion des Églises) qui a été propagée avec force par J.M.Tillard. L'unité de l'Église ne peut se vivre que comme communion des Églises. Cela suppose un *ministère interecclésial*, et cela au plus haut niveau comme dans tous les lieux donnés. Une certaine mais évidemment insuffisante préfiguration de ce ministère d'unité dans le sens de la communion des Églises au plus haut niveau est constituée par le Conseil Œcuménique des Églises. La question a été posée si le ministère pétrinien, donc le pape, peut effectuer ce ministère d'unité au service de la communion des Églises, — c'est là effectivement sa vocation, qui est de «présider à l'unité dans la charité», — ou alors l'ensemble des patriarches collégialement, ce collège devant s'ouvrir aux traditions protestantes. Tout cela doit être approfondi. Au plan des Églises en un lieu donné, par exemple une région ou un pays, une préfiguration du ministère d'unité est constituée par le Conseil

des Églises chrétiennes de ce lieu. La question se pose si en plus d'un tel collège, qui doit évidemment comprendre toutes les Églises chrétiennes, il ne devrait pas y avoir une forme personnalisée de ce ministère d'unité, quelqu'un (sans doute plutôt qu'une personne unique un collège de trois), porté par la confiance des Églises qui sont partie prenante, qui exerce en tel lieu donné le ministère d'*épiscopè* (inter-ecclésial) au service de la communion des Églises dans leur diversité et au service de leur catholicité, c'est-à-dire de leur qualité d'Église. Il y a là une problématique ecclésiologique nouvelle qui appelle une solution.

Mais l'affirmation de l'unité de l'Église dans la diversité des Églises et donc de la communion des Églises se heurte de fait, pour l'heure, encore à des *difficultés* de toutes sortes de la part des Églises concernées. On distingue à ce propos entre les facteurs d'ordre théologique et les facteurs non-théologiques. Ce serait un (autre) sujet à part que d'évoquer ces difficultés. Les *facteurs théologiques* ont trait en particulier au ministère pétrinien du pape, au sacerdoce ministériel et donc au ministère particulier, pastoral, dans l'Église, à l'intercommunion, à Marie, la mère de Jésus. Les *facteurs non-théologiques* sont de l'ordre de l'histoire, de la sociologie, de la culture particulière, de la sensibilité... On peut seulement dire qu'à propos de chacune de ces difficultés, des malentendus ont été évacués grâce au dialogue œcuménique, qu'aucun des sujets théologiquement controversés n'est plus tabou (on peut en parler), qu'aucun ne paraît insurmontable, que la plupart sont d'ores et déjà potentiellement surmontés ou apparaissent comme pouvant l'être; cela ne surprend pas eu égard au thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église». Mais précisément, à partir de ce thème qui, je le répète, est un thème d'accord, on est en droit de poser des *questions critiques*, en particulier deux.

En premier lieu, pourquoi cet accord sur l'essentiel (il s'agit du fondement de l'Église!) va-t-il de pair avec ces différentes questions théologiques encore en suspens qui n'ont pas le même poids mais qui néanmoins ne permettent pas à cet accord de se déployer pleinement, dans le sens d'une

reconnaissance mutuelle et donc d'une communion des Églises concernées? Est-ce que cela tient au fait qu'on ne voit pas la *portée* de cet accord? Et quelle déficience théologique explique cette compréhension limitative de l'accord en question? *Si le Christ est l'unique fondement de l'Église, pourquoi n'est-il pas l'unique fondement de la communion des Églises?*

La première question était d'ordre théologique, la deuxième question est d'ordre non-théologique. Elle a trait aux facteurs non-théologiques qui indéniablement grèvent l'accord théologique, c'est-à-dire pèsent négativement sur lui. Pourquoi les facteurs non-théologiques ont-ils un tel poids qu'ils empêchent un accord théologique fondamental de porter pleinement ses fruits? *Quels intérêts non théologiques, quelles peurs non théologiques* sont ici à l'œuvre? Pourquoi ces intérêts et ces peurs restent-ils de l'ordre du non-dit, au lieu d'être placés dans la lumière du Christ, pour que l'Église, les Églises en soient libérées? Pourquoi, au nom de quoi, s'accommode-t-on, les Églises s'accommodent-elles de ce contre-témoignage constitué par ces facteurs non théologiques en tant que non élucidés?

Je sais bien que ces questions font mal. Mais elles sont nécessaires pour la *santé de la foi* et la santé des Églises concernées; ce sont des questions thérapeutiques, indicatives du «travail sur soi» à faire par les uns et les autres. Elles nous renvoient à notre dépendance, des uns et des autres, de l'Esprit Saint qui seul, sur le fondement du Christ, peut nous conduire et peut conduire nos Églises respectives à cette conversion de nous-mêmes et de nos Églises, — notre conversion à la plénitude du Christ qui fonde notre propre unité personnelle et l'unité communielle de nos Églises.

La semaine de l'Unité est bien la semaine de prière pour l'unité, et donc pour cette conversion-là.

*
* *

C'est maintenant que nous voulons entendre 1 Corinthiens 3. Ce qui a été dit jusqu'ici sur le thème: «Le Christ, unique

fondement de l'Église», et aussi le défi, qui a été relevé, de ce thème pour les Églises d'aujourd'hui, ainsi que les questions critiques pour nos Églises liées à la limitation de fait de l'accord théologique, trouve dans ce chapitre toute sa justification.

Lecture de 1 Corinthiens 3

Nous n'allons pas reprendre point par point les affirmations de ce chapitre, lequel peut nous secouer. Mais nous voulons, forts de ce qui y est dit et à sa lumière, approfondir et éclairer notre thème. Le sous-titre indiqué après le titre général dit le sens structurant, c'est-à-dire la direction et la signification centrales de la teneur de ce chapitre.

II. Exclusivité et inclusivité du Christ en tant qu'unique fondement de l'Église

1. *Exclusivité du Christ*

Il nous faut dire d'abord le sens de cette affirmation et ses implications, ensuite la perversion de son sens.

Le sens de l'affirmation de l'exclusivité du Christ

Deux choses peuvent être dites ici.

En premier lieu, le sens de l'affirmation de l'exclusivité du Christ revient, lorsque le Christ est situé en Dieu voire pris comme Dieu, à l'affirmation de l'*exclusivité de Dieu*. Nous prenons l'affirmation pour l'instant dans ce sens général. Elle est alors commune aux trois monothéismes: le judaïsme, le christianisme et l'islam, les trois religions abrahamiques. Nous connaissons la confession de foi d'Israël dans laquelle aussi bien le christianisme que l'islam se reconnaissent. C'est le «Shema Israel» de Deutéronome 6, 4: «Écoute, Israël: le Seigneur notre Dieu, Seigneur un». Cette confession de foi se situe dans la ligne du premier commandement du décalogue

(cf. Exode 20, 2-3): «Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face».

Arrêtons-nous un instant à cette affirmation du Dieu unique. Elle n'est abstraite que tant qu'on ne voit pas sa portée d'une part polémique d'autre part salutaire, en fait salutaire en tant que polémique. Cette affirmation du Dieu unique est dirigée *contre l'idolâtrie* qui remet Dieu au choix de chacun: que chacun choisisse le dieu, c'est-à-dire l'idole, l'absolu, qui lui convient. Dieu est alors quelconque, optionnel: pour l'un ce sera son corps voire son sexe, pour l'autre l'intelligence, la science, pour un autre l'argent, le profit, la réussite sociale... On peut dire, en pensant au récit de la tentation de Jésus (Matthieu 4, 1ss), que l'éventail des idoles va de l'avoir à travers le valoir jusqu'au pouvoir qu'on a. Qu'est-ce qui est en jeu dans l'idolâtrie? Elle absolutise tel aspect du réel, donc du créé. Elle perd de vue l'unité du créé parce qu'elle perd de vue le Dieu créateur qui seul fonde cette unité du créé. Et du coup, elle ne permet pas l'unification de la personne humaine. L'idolâtrie s'avère alors destructrice, démoniaque. Elle est destructrice de la personne humaine elle-même, des relations avec autrui (pensons par exemple au problème de la justice sociale et économique...), avec l'environnement (cf. la problématique écologique), avec Dieu. Nous vivons dans un monde d'idoles, où celles-ci sont contenues seulement par ce régulateur qu'est le bien commun; mais ce bien commun qui, au milieu de la diversité des idoles, est un (et qui en ce sens rappelle au plan de la société quelque chose de la confession de foi du Dieu un), est toujours limité soit à une catégorie dominante qui le définit, soit à un pays ou un ensemble de pays donné, et cela à l'exclusion d'autres catégories (les laissés pour compte) dans son propre pays et dans d'autres. L'affirmation monothéiste a une dimension tant publique, — c'est-à-dire politique, sociale, économique, juridique, — que personnelle. Elle est, par-delà son caractère polémique, ultimement salutaire parce qu'elle seule fonde l'unité du réel, et donc le respect de cette unité avec ce que cela implique concrètement.

L'affirmation de l'exclusivité de Dieu est d'une actualité et d'une pertinence évidentes.

En second lieu, le sens de l'affirmation de l'exclusivité du Christ revient, lorsque le Christ est vu en référence à l'affirmation de foi trinitaire, à celle de l'*unique médiation du Christ* entre Dieu et le réel créé, et en particulier l'être humain. Cf. 1 Timothée 2, 5s: «Il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même en rançon pour tous». Jean 14, 6, la parole du Christ: «Je suis le chemin, la vérité et la vie, nul ne vient au Père que par moi». Actes 4, 12: «Il n'y a de salut en aucun autre; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné parmi les hommes, par lequel nous devions être sauvés» (que le nom de Jésus-Christ). Cette affirmation de l'unicité médiatrice du Christ a, elle aussi, une portée polémique tout autant que salutaire. Souvenons-nous de la Déclaration théologique de Barmen de 1934, dans laquelle un certain nombre d'hommes d'Églises d'Allemagne (il s'agissait d'Églises protestantes, luthériennes et réformées) regroupés autour de Karl Barth, et qui seront peu après au départ de l'Église confessante en Allemagne, ont rejeté la compromission des «chrétiens allemands» avec le régime nazi en opposant à l'affirmation que le Führer était un envoyé de Dieu pour le salut de l'Allemagne l'affirmation du salut suffisant en Christ. Je cite la fin de la première thèse (il y en a 6): «Nous rejetons la fausse doctrine selon laquelle l'Église pourrait et devrait accepter comme source de sa prédication, en plus et à côté de l'unique Parole de Dieu (à savoir Jésus-Christ), encore d'autres événements et puissances, d'autres expressions et vérités que la (seule) révélation de Dieu». Plus loin dans le temps, l'affirmation de l'unique médiation du Christ a été opposée par les Réformateurs protestants du XVI[e] siècle au culte des saints et principalement de Marie, lequel tendait alors à oblitérer l'unicité du Christ.

Si tel est le double sens de l'affirmation de l'exclusivité du Christ, le thème «Le Christ, unique fondement de l'Église» signifie que l'Église n'est Église que référée entièrement à

Dieu et au Christ. *La relation de l'Église et de la foi à Dieu est exclusive: elle exclut la relation à un autre dieu et donc à une idole*, ou à un autre Christ que le Christ de Dieu. L'Église exprime cette exclusivité dans sa confession de foi qui implique une «renuntiatio», un rejet de tout autre dieu qui serait un faux-dieu. L'exclusivité du Dieu de Jésus le Christ comme fondement de l'Église préserve l'Église de l'idolâtrie, tant de l'auto-idolâtrie que de l'idolâtrisation de quoi que ce soit dans le monde.

L'affirmation de l'exclusivité de Dieu relève, — une allusion y a déjà été faite, — de ce que les épîtres pastorales (1 et 2 Timothée et Tite) nomment la «foi saine» ou la «doctrine saine» (en grec litt. «hygiénique»): cette affirmation peut-on dire, est hygiénique, autrement dit thérapeutique, elle guérit des maladies de la foi qui tiennent à l'oblitération, à l'occultation de cette exclusivité, et cela par suite d'un mélange du Dieu de Jésus-Christ avec autre chose que lui. L'affirmation du Dieu unique est une *affirmation libérante*, libératrice, comme cela ressort du premier commandement, ou plutôt du préambule qui l'introduit, où est évoquée la libération de l'esclavage en Égypte. La tradition rabbinique rappelle que le mot hébreu qui désigne l'Égypte (Mitseraim) vient de la racine *tsarar* qui signifie: être à l'étroit. Cela donne alors: «Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai libéré du pays de l'étroitesse (où tu étais à l'étroit)». La foi en Dieu met au large: «Tu me mets au large», dit le psaume (31, 9). Une foi en une idole, en un faux-dieu, met à l'étroit. La foi saine, hygiénique, thérapeutique, est la foi libérante. L'exclusivité de la relation à Dieu, au Dieu de Jésus-Christ, est une exclusivité qui met au large, qui libère, dont le fruit est la liberté glorieuse des enfants de Dieu, comme dit saint Paul.

La perversion du sens de l'affirmation de l'exclusivité du Christ

Les mots en «-isme» expriment souvent l'absolutisation de ce qui est exprimé par le même mot en «-ité». *L'exclusivisme est l'absolutisation de l'exclusivité.* Nous comprenons

tout de suite ce que cela signifie après ce qui vient d'être dit sur le Dieu qui met au large. Si le Dieu exclusif met au large, le Dieu exclusiviste met à l'étroit, et enferme. Le Dieu exclusiviste, cela veut dire: rien que Dieu, il n'y a que lui. Ce Dieu-là prend toute la place, comme l'idole prend rapidement toute la place: il n'y a qu'elle. Le Dieu exclusiviste me supprime dans ma liberté, me réduit en esclavage (au lieu de me libérer). Le Dieu exclusif par contre, c'est le Dieu d'une relation. Il n'est pas tout, il est le Créateur de tout mais qui précisément en tant que tel n'est pas lui-même la création. Être créateur signifie laisser sa place en dehors de soi à la création, lui laisser toute sa place comme création (cf. à ce propos la doctrine juive du *tsimtsoum*). Le Dieu exclusiviste, c'est le Dieu qui dévore sa création, qui la mange, l'étouffe; le Dieu exclusif, c'est le Dieu qui oriente sa création, qui est sa tête, son repère fondamental, ce qui permet à la création de vivre son autonomie, laquelle lui est donnée, de manière responsable et libre et donc constructive pour elle.

On peut tout simplement dire que le Dieu exclusiviste, c'est le Dieu du *fanatisme*. Ce mot nous est aujourd'hui bien connu. On parle du fanatisme non de l'islam mais de l'islamisme (mot en «-isme»); il y a aussi, non seulement dans le passé mais ici et là jusque dans le présent, un fanatisme juif et un fanatisme chrétien; il y a aussi d'autres formes de fanatisme: politique et idéologique. Qu'est-ce que le fanatisme? Le mot vient du latin *fanum* qui signifie le temple, le sacré. Pensons au temple de Jérusalem. Il y a l'intérieur du temple, le *fanum*, et il y a l'extérieur du temple: c'est le *profanum*, le profane, ce qui est devant le *fanum*, devant le sacré. Il y a un va-et-vient entre les deux: on va du *profanum* au *fanum*, et de celui-ci à ce qui n'est pas lui mais qui est vu à partir de lui, c'est cela le profane. Pour montrer que le profane et le sacré ne sont pas simplement des données spatiales mais concernent des dimensions du réel, on peut tout aussi bien parler du temporel et du spirituel, dans le sens de la doctrine des deux règnes. Le fanatisme, c'est l'absolutisation du sacré. Il supprime la respiration entre les

deux pôles, les deux dimensions, du réel: le temporel et le spirituel, ou encore et dans ce sens-là l'extérieur et l'intérieur, le profane et le sacré. Il n'y a pas de séparation entre les deux, ce qui reviendrait autrement à un dualisme (comme si Dieu n'était pas le Dieu du temporel ou profane), mais il y a distinction entre les deux et corrélation, et plus précisément une corrélation réciproquement critique: critique contre l'absolutisation de l'un par rapport à l'autre, contre l'exclusion donc de l'autre, c'est-à-dire contre l'exclusivisme.

Le fanatisme est une *maladie de la foi* et doit être traitée comme telle. Il y a maladie quand il y a unilatéralité, c'est-à-dire quand un seul pôle est pris en compte. En fait, dans le fanatisme, il n'y a pas simplement unilatéralité dans le sens dit, mais aussi confusion: le fanatisme confond le pôle du sacré, du spirituel, avec le pôle du profane, du temporel (au sens du politique). Le fanatisme est une prise de pouvoir dans le temporel au nom du spirituel, il utilise le temporel pour le spirituel, mais l'inverse se produit alors inéluctablement, à savoir l'utilisation, l'instrumentalisation du spirituel pour le temporel, pour des visées temporelles, de pouvoir temporel. L'islamisme, c'est cela. La politique de l'apartheid en Afrique du Sud jusqu'à il y a peu, c'était cela. Le sionisme politique a des aspects de cela.

En cela le fanatisme se distingue du *sectarisme*. D'une certaine façon, le fanatisme est un sectarisme, du fait de son unilatéralité. C'est elle qui caractérise le sectarisme. Mais celui-ci, dans son principe, ne confond pas les deux pôles: il absolutise le pôle du sacré sans (en principe) le mélanger avec le pôle du profane. Le sectarisme est un dualisme qui oppose; le fanatisme est au départ aussi un dualisme mais qui comporte un confusionnisme.

À côté de l'exclusivisme du fanatisme, qui est une dictature du spirituel sur le temporel avec les moyens du temporel, et de celui du sectarisme, lequel est une dictature du spirituel qui se coupe en principe du temporel, il faut dire un mot du *fondamentalisme*. Il est une forme particulière, spécifiquement chrétienne (mais sans que le christianisme en ait

le monopole), de perversion du sens vrai de l'affirmation de l'exclusivité de Dieu et, pour le christianisme, du Christ. Précisons d'emblée: dans «fondamentalisme» il y a «fondement», mot qui se trouve dans notre thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église». D'une certaine façon, tout chrétien est fondamentaliste en se réclamant du Christ comme fondement unique de la foi et de l'Église. Cela dit, le fondamentalisme absolutise cette affirmation du Christ comme fondement; il en fait, d'affirmation exclusive, une affirmation exclusiviste: de l'exclusivité du Christ il passe à l'exclusivisme du Christ. Comment cela? En enfermant le Christ-fondement dans une doctrine des «fondamentaux». On sait (je me réfère ici à l'article sur le fondamentalisme, rédigé par J. P. Willaime, de l'*Encyclopédie du protestantisme*) que le fondamentalisme, né aux États-Unis au début du XIXe siècle, se réclame de plusieurs «*fundamentals*»: «points jugés tellement essentiels pour la foi chrétienne qu'ils constituent, aux yeux des fondamentalistes, des croyances non négociables: la naissance virginale de Jésus, sa résurrection corporelle, sa divinité, le sacrifice expiatoire, l'inerrance de l'Écriture». On peut préciser que «ce dernier point est particulièrement important: tous les fondamentalistes s'accordent en effet pour dire que la Bible est exempte d'erreurs, même si tous n'interprètent pas de la même façon cette doctrine». Mais on sait que l'affirmation de l'inerrance de l'Écriture conduit les fondamentalistes extrêmes à s'opposer jusqu'à aujourd'hui (aux États-Unis) au darwinisme et à son enseignement dans les écoles. «Les théories de l'évolution leur paraissent en effet contraires au texte biblique de la création rapporté dans la Genèse». Pourquoi le fondamentalisme est-il un exclusivisme? Il confond *Quelqu'un* (le Christ) avec *quelque chose* : une doctrine, les «fondamentaux». Mais la doctrine ne prend son sens vrai qu'à partir de Quelqu'un! La doctrine tend à enfermer, à emprisonner, à emmurer ce Quelqu'un dans quelque chose, dans une doctrine le concernant. Pour importante cependant que soit la doctrine, la théologie, elle est seconde par rapport au Christ en tant que vivant et elle n'est saine que vue en référence à

et à partir de lui. On peut dire que le fondamentalisme est le signe, l'expression, d'un repli identitaire sur soi-même, sur sa propre compréhension de la foi, le signe d'une fermeture, d'un manque d'ouverture au Christ vivant qui dit à ses disciples (selon les discours d'adieu de l'évangile de Jean): «Je vous enverrai le Paraclet, l'Esprit de vérité qui témoignera de moi et qui vous conduira dans toute la vérité». Le fondamentalisme peut n'avoir pas tort dans ses «fondamentaux», — tout dépend de leur compréhension; c'est leur absolutisation par rapport au Christ vivant, lequel ne se laisse enfermer dans aucune doctrine, qui est une maladie de la foi.

Si le fondamentalisme se définit par rapport à l'Écriture, l'*intégrisme*, lui, se définit par rapport à un certain état de la tradition ecclésiastique. Il est compréhensible que le fondamentalisme soit surtout représenté du côté protestant, l'intégrisme surtout du côté catholique romain; mais il y a des chevauchements.

La perversion du sens de l'affirmation de l'exclusivité du Christ ne supprime pas le vrai sens de cette affirmation. Le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église» affirme l'exclusivité du Christ comme fondement, à l'exclusion de tout autre fondement. Mais à la différence de l'exclusivisme, l'exclusivité du Christ est référée à l'inclusivité du Christ. C'est ce qu'il s'agit de voir maintenant.

2. *Inclusivité du Christ*

À nouveau, il faut indiquer d'abord le vrai sens de cette affirmation, avant d'en signaler la perversion.

Le sens de l'affirmation de l'inclusivité du Christ

Revenons à 1 Corinthiens 3. Au verset 11 il est dit: «Personne ne peut poser un autre fondement que celui qui a été posé, à savoir Jésus-Christ». Et lisons maintenant, dans le même chapitre, la fin, les versets 21b-23: «Tout est à vous: soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit les choses présentes, soit les choses à

venir. Tout est à vous, et vous êtes à Christ, et Christ est à Dieu». L'*exclusivité* n'est manifestement pas exclusive de tout, mais au contraire *inclusive de tout*. Elle est exclusive d'un autre Dieu, d'un autre fondement de l'Église, que le Christ et donc que le Dieu tri-un, mais sur la base de ce fondement, elle est inclusive de tout.

Un parallèle apparaît avec Genèse 2, 16-17, où, dans le récit du paradis, après la création d'Adam, il est dit: «Le Seigneur Dieu donna cet ordre à Adam: Tu mangeras de tous les arbres du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal...». «Tous les arbres», autrement dit: tout est permis. L'interdit représenté par l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne concerne pas «tous les arbres» qui restent, tous, permis, mais il indique un critère dans l'utilisation de «tous les arbres» permis: ils sont référés à une norme, ce qui veut dire qu'ils sont de l'ordre de l'avant-dernier, alors que la norme est de l'ordre du dernier (cf. la distinction faite par D.Bonhoeffer entre l'avant-dernier et le dernier). L'Ancien Testament permet de saisir ce qui est ainsi signifié, grâce à sa confession de foi du Dieu unique déjà indiquée (Deutéronome 6, 4). Littéralement traduite, elle dit: «Le Seigneur nos dieux, Seigneur un». Ce qu'on rend normalement par «notre Dieu» est en fait un pluriel: *Elohim*, s'il est traduit par un singulier, renvoie originellement aux dieux, ce qui veut dire que le Dieu d'Israël a pris la place des dieux païens. Mais, pour la Bible, les dieux existent; ils sont cependant soumis à Dieu. Dans le Nouveau Testament encore, l'apôtre Paul parle des «puissances, autorités, seigneuries, dominations», disant qu'elles ont été créées bonnes par le Dieu créateur (cf. Colossiens 1, 15ss): ces puissances-là, ce sont les anges, créatures invisibles douées d'un pouvoir particulier, tant au plan cosmique et naturel qu'au plan de l'humanité œcuménique et de l'être humain individuel; les anges sont préposés par Dieu au service de la création visible. Mais ils ont tendance à usurper la place du Dieu créateur; ils deviennent alors démoniaques et sont à ce titre remis à leur place par le Christ qui triomphe d'eux sur la croix (cf. Colossiens 2, 15). On peut aussi dire

qu'ils sont, comme toutes choses, récapitulés en Christ (cf. Ephésiens 1, 10), c'est-à-dire que le Christ est leur tête, leur chef, leur Seigneur. On le voit: *l'exclusivité du Christ est critiquement inclusive de tout.* Critiquement, c'est-à-dire en remettant chaque chose à sa place qui lui revient. Nous constatons l'ouverture critique, discernante, de l'exclusivité: elle est critiquement inclusive de tout. «Tout est à vous, et vous êtes à Christ...»; «tous les arbres, mais non l'arbre de la connaissance du bien et du mal».

Cela signifie alors : *l'unique fondement de l'Église est le fondement de l'ouverture critique de l'Église à toutes choses*, et donc au monde, à tout le réel, également aux religions non-chrétiennes. Bien comprise, comprise dans le sens de la foi saine, la Bible ne fonde pas une attitude d'inimitié pas plus que de rivalité vis-à-vis de ces dernières, mais une attitude de discernement (critique). On sait que Jésus pouvait citer les païens en exemple. Le livre de l'Apocalypse lui-même reconnaît qu'il y a ce qu'on nomme des valeurs positives chez les «nations», terme qui désigne les nations païennes. Ces valeurs, dit-il, sont engrangées, elles aussi, dans la Jérusalem céleste (cf. Apocalypse 21, 24 et 26). «Tout est à vous», dit 1 Corinthiens 3, «et vous êtes à Christ».

Qu'en est-il de la parole du Christ johannique de Jean 14, 6? Exclusive elle l'est: «Je suis le chemin, la vérité et la vie; nul ne vient au Père que par moi». Mais elle n'efface pas celle qui la précède (v. 2): «Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père». À la lumière de cette dernière parole, elle ne peut qu'être comprise de manière critiquement inclusive, tout comme à l'inverse la parole inclusive sur les nombreuses demeures ne peut qu'être comprise critiquement à la lumière de la parole exclusive de l'unicité du Christ. L'unicité du Christ est celle du «pontifex», du constructeur de ponts. L'exclusivisme coupe les ponts, l'exclusivité les construit. «*Le* chemin, *la* vérité, *la* vie»: cela veut dire d'abord que les trois se conditionnent réciproquement (la vérité est un chemin, la vie est un chemin, le Christ est ce chemin de la vérité et de la vie dans le chemin de nos vies; il

est, dans nos chemins, dans nos cheminements, le chemin, le chemin de la vérité et de la vie...). Cela veut dire ensuite que le Christ est cela en tant que Parole incarnée de Dieu (Jean 1, 14), il est la Parole créatrice de l'origine (Jean 1, 1ss), la particularité du Christ dans son incarnation ouvre à l'universalité du Christ dans son œuvre créatrice. Son inclusivité universelle est exclusive, particulière; son exclusivité particulière est inclusive, universelle. Quel horizon large s'ouvre grâce au Christ qui permet de respirer, quel repère précis est donné grâce au Christ qui permet de s'orienter!

La perversion du sens de l'affirmation de l'inclusivité du Christ

Il y a perversion lorsque l'inclusivité qui est critique est interprétée dans le sens, non critique, de l'*inclusivisme.*

Si l'exclusivisme est une fermeture du fondement sur lui-même (alors que le fondement est celui de l'Église qui est placée à l'horizon sans horizon de toutes choses), l'inclusivisme est une ouverture indifférenciée à toutes choses, c'est-à-dire une ouverture sans repère, sans critère, sans Orient pour ainsi dire. L'inclusivisme est un confusionnisme: il confond entre Dieu et les dieux, entre les dieux et le réel visible. C'est «tous les arbres» sans l'arbre interdit (on parle à ce propos de syncrétisme, de mélange des religions). Cela veut dire: sans repère (celui du Christ ou du Dieu tri-un), on se perd dans le tout, on s'y noie. Ou alors on se perd en se vouant à une idole particulière et donc à un faux-dieu, une «puissance» au sens de Paul. Cela, au lieu de construire, détruit. Il n'y a pas ainsi d'identité de soi permettant de se situer; il y a perte de l'identité, dilution dans les autres, dans n'importe quoi.

Conclusion

Rappel des questions critiques posées dans la première partie concernant les facteurs théologiques et les facteurs non-théologiques qui empêchent, — ou du moins freinent,

— de tirer les conséquences de la reconnaissance commune par les Églises concernées de l'affirmation du Christ, unique fondement de l'Église. Quelle lumière la deuxième partie, sur l'exclusivité inclusive et sur l'inclusivité exclusive du Christ, jette-t-elle sur ces questions critiques? Les freins signalés résistent-ils à ce qui a été dit dans la deuxième partie? Quel exclusivisme est-il encore à l'œuvre pour se substituer à l'exclusivité, et à cause de quels facteurs: théologiques ou non-théologiques? Le cas échéant, quel inclusivisme se substitue-t-il à l'inclusivité exclusive, et là aussi à cause de quels facteurs?

En référence à 1 Corinthiens 3, la polarité exclusivité — inclusivité du Christ (le Christ a les deux pôles) est à l'opposé de tout irénisme de l'harmonie absolue. Elle décrit un cheminement qui est toujours en devenir, un chemin de conversion constant. Et elle définit (et le thème: «Le Christ, unique fondement de l'Église» définit) un critère permettant, sur ce chemin, de découvrir et de dire: qu'est-ce qui construit, qu'est-ce qui détruit?

En définissant ce critère, et en renvoyant à la source vivante de ce critère (à savoir le Christ), le thème «Le Christ, unique fondement de l'Église» définit la source du *courage de la foi*, d'une foi selon la vérité et dans l'amour, et ce tant dans nos vies personnelles que dans le cheminement œcuménique, aussi bien au sens inter-ecclésial que inter-religieux, dans le contexte du monde sécularisé et pluri-religieux dans lequel nous vivons.

Gérard SIEGWALT

Summary of Gérard Siegwalt, *"Christ, the one Foundation of the Church. The exclusiveness and the inclusiveness of Christ". The present paper is a study of the theme for the Prayer Week for Christian Unity 2005, based on 1 Corinthians 3. The singleness of Christ in the theme recalls one of the basic principles of the Reformation, Solus Christus. This insistence on the uniqueness of Christ and at the same time on the Church is of particular significance for contemporary ecumenical discussion.*

Christ is not identical with the Church, but his relationship to the Church is such that one can imagine neither Christ without the Church nor the Church without Christ. The singleness of Christ, the one foundation of the Church is the very basis of the unity of the Church. That unity can be understood only as being by its very nature "a communion of churches". Yet various factors, both theological and non-theological, make that communion an imperfect one.

To affirm the singleness of Christ is to affirm the unicity of God: Christ is the one mediator between God and humanity. But we must avoid using the exclusive role of Christ as a pretext for fanaticism, which is a form of idolatry.

The "exclusiveness" of Christ is at the same time all-encompassing: "All things are yours ... and you are Christ's, and Christ is God's" (1Cor. 3: 21-23). Thus the one foundation of the Church is also the basis of the critical openness of the Church to all things. Yet this very inclusiveness must not become an uncritical tendency to indifferentism, which in its turn is still another a form of idolatry.

Christ can thus be seen as being in a bipolar tension between exclusiveness and inclusiveness. This is a fundamental insight of 1 Cor. 3, which points to visible unity as one of constant conversion, the criterion of which is the question, "what is constructive and what is destructive for the communion of the churches?"

La primauté et la conciliarité dans la tradition orthodoxe*

Dans la tradition orthodoxe, la question de la primauté est intimement liée à celle de l'autorité dans l'Église et est inséparable des notions de la catholicité et de la conciliarité.

Pour différentes raisons historiques, l'Église orthodoxe n'a jamais possédé de structure administrative unique. Le patriarche de Constantinople est reconnu comme *primus inter pares* au sein des primats des Églises orthodoxes; depuis les temps byzantins il porte le titre de patriarche œcuménique. Cependant, ni ce titre, ni la primauté d'honneur ne lui confèrent les droits juridictionnels en dehors de son patriarcat.

La primauté du patriarche de Constantinople a été acquise progressivement. Le rôle décisif dans ce processus a été joué par le fait qu'au IVe siècle Constantinople est devenue la capitale de l'Empire oriental et a reçu le statut de «nouvelle Rome», et ensuite à cause de la division de la chrétienté au XIe siècle. Le deuxième concile œcuménique (381) a décidé dans le canon 3: «Que l'évêque de Constantinople ait la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la seconde Rome». Le concile de Chalcédoine de 451 a commenté ainsi cette décision: «Les Pères, en effet, ont accordé à bon droit au siège de l'ancienne Rome des prérogatives, parce que cette ville était la ville impériale; mus par ce même motif les cent cinquante évêques très aimés de Dieu ont accordé les mêmes prérogatives au très saint siège de la nouvelle Rome, jugeant avec raison que la ville honorée de la présence de l'empereur et du sénat et jouissant des mêmes prérogatives civiles que l'ancienne ville impériale de Rome, devait être aussi grande que celle-là dans les affaires

* Discours à l'assemblée de la Commission théologique de la Conférence Épiscopale de Suisse, Bâle, le 24 janvier 2004.

ecclésiastiques, étant la seconde après elle»[1]. Ainsi la primauté de Rome découlait pour les Pères orientaux non pas de la succession de Pierre, mais du rôle politique de la ville, capitale de l'Empire. De la même manière, les prérogatives de la chaire de Constantinople se fondaient non pas sur son ancienneté, — puisque les sièges d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem étaient bien plus anciens, — ni sur des raisons ecclésiologiques, mais sur l'importance politique de la nouvelle Rome, siège de l'empereur et du sénat.

Lorsqu'au XIe siècle l'unité entre les Églises occidentale et orientales a été rompue, la primauté d'honneur est automatiquement passée à i'évêque de Constantinople au sein de la chrétienté orientale. Cette primauté lui fut conservée même après que la ville avait cessé d'être la résidence de l'empereur et du sénat au XVe siècle, suite à la disparition de l'Empire byzantin. Pendant l'époque ottomane le patriarche de Constantinople possédait les privilèges de l'ethnarque grec et était de fait le chef de toute la population orthodoxe de l'Empire. Toutefois, son autorité ne s'étendait pas au-delà des frontières de l'État ottoman. Aux XIXe et XXe siècles l'émergence de nouveaux États sur l'ancien territoire ottoman a provoqué la création de nouvelles Églises autocéphales, indépendantes du patriarcat de Constantinople.

Actuellement il existe quinze Églises orthodoxes autocéphales qui sont toutes complètement autonomes dans leur administration interne et ne sont d'aucune manière soumises à l'autorité du patriarche de Constantinople. Cette organisation génère un certain nombre d'incommodités dont la plus importante est l'absence d'arbitre suprême lorsque des différends surgissent entre deux ou plusieurs Églises autocéphales. L'Orthodoxie ne possède aucun mécanisme pour la résolution des conflits de ce genre. Pour cette raison dans chaque cas concret la situation est résolue de différentes manières: par la convocation d'un colloque panorthodoxe, dont les décisions ne possèdent qu'un caractère consultatif et ne s'imposent aucunement aux Églises locales, ou au moyen

1. Canon 28 du Concile de Chalcédoine.

d'un dialogue bilatéral entre les deux Églises en conflit avec ou sans médiation de la part des autres Églises sœurs.

L'autre difficulté engendrée par l'absence d'un unique système d'administration dans l'Orthodoxie est l'impossibilité de régler la question de la diaspora. Depuis les années 1920 le Patriarcat de Constantinople prétend au droit de juridiction sur les pays qui ne font partie du territoire canonique d'aucune autre Église orthodoxe. Ces dernières, en revanche, n'ont pas l'intention d'abandonner leurs nombreuses diasporas en Europe, en Amérique et sur les autres continents. En fin de compte, dans beaucoup de capitales européennes on trouve plusieurs évêques orthodoxes qui s'occupent chacun des ouailles de leur Église locale. Cette difficile question de la diaspora ne peut être résolue que par un concile panorthodoxe. Pendant trente ans (des années 1960 jusqu'au début des années 1990) il y eut des préparatifs intenses en vue d'un tel concile, mais à ce jour ce travail est interrompu à cause des divergences entre les Églises au sujet de son statut et de son ordre du jour.

Ainsi, sur le plan universel, l'Orthodoxie ne possède aucun mécanisme qui garantisse la conciliarité, aucune autorité extérieure, — que ce soit celle d'une unique personne ou d'un organe collégial, — qui assure l'unité de l'Église dans les questions politiques et juridictionnelles. Cela ne signifie cependant pas que la conciliarité n'existe dans l'Orthodoxie qu'en théorie et non dans la pratique. Concrètement, la conciliarité dans l'Orthodoxie se manifeste avant tout dans le fait que toutes les Églises locales conservent la communion eucharistique entre elles. D'autre part, les Églises orthodoxes aspirent à la sauvegarde de l'unité doctrinale: c'est pourquoi elles convoquent lorsque c'est nécessaire des conférences inter-orthodoxes. Troisièmement, les primats ou les représentants officiels des Églises se réunissent régulièrement pour délibérer sur les questions importantes ou échangent des lettres. Ainsi, sur le plan mondial, l'Église orthodoxe conserve son caractère catholique et conciliaire malgré l'absence de mécanismes bien définis.

En réalité, dans la tradition orthodoxe la notion de conciliarité est organiquement liée non pas tant à l'idée d'une Église universelle qu'à celle de l'Église locale. À l'origine l'Église du Christ était la communauté des disciples du Sauveur qui se trouvaient à Jérusalem: c'était elle l'Église une, sainte, catholique et apostolique qui possédait toute la plénitude. Dès le Ier siècle il y eut des communautés chrétiennes en dehors de Jérusalem, mais chacune de ces communautés était considérée non pas comme une partie de l'Église universelle, mais comme l'Église catholique dans toute sa plénitude. Ce qui garantissait la catholicité d'une Église locale, c'était la réunion eucharistique, présidée par l'évêque, en tant que προεστώς élu du peuple de Dieu.

Une telle ecclésiologie est caractéristique des premiers pères de l'Église, tel Ignace d'Antioche. Dans ses lettres Ignace souligne sans cesse le rôle prépondérant de l'évêque, en tant que président de l'assemblée eucharistique, en affirmant qu'il «faut considérer l'évêque comme le Seigneur lui-même» (*Lettre aux Ephésiens,* 6). Dans l'Église tout doit être accompli avec l'assentiment de l'évêque: «Que sans l'évêque personne ne fasse rien de ce qui concerne l'Église. Seule l'eucharistie accomplie par l'évêque ou celui à qui il a délégué ce droit peut être considérée comme véritable... Il n'est pas permis de baptiser ou de célébrer les agapes sans l'évêque; en revanche, ce qu'il approuve, cela est agréable à Dieu» (*Lettre aux Smyrniotes,* 8). Et plus loin: «Celui qui honore l'évêque, honore Dieu; celui qui fait quelque chose sans l'assentiment de l'évêque, celui-là sert le diable» (*Lettre aux Smyrniotes* 9). Ignace insiste beaucoup sur la nécessité de l'union entre l'évêque, les presbytres et les diacres: «L'évêque siège à la place de Dieu, les presbytres occupent la place des apôtres, tandis que les diacres accomplissent le ministère du Christ» (*Lettre aux Magnésiens,* 6). «Les presbytres doivent être autant en accord avec l'évêque que les cordes d'une cithare» (*Lettre aux Ephésiens,* 4). Selon Ignace d'Antioche, le peuple de Dieu doit «honorer les diacres comme le commandement de Jésus-Christ, l'évêque comme Jésus-Christ lui-même, le Fils de Dieu le Père, et les pres-

bytres comme l'assemblée divine, le chœur des apôtres» (*Lettre aux Tralliens*, 3). Cette ecclésiologie amène Ignace à la conclusion bien connue: «Là où est l'évêque, là doit être le peuple de Dieu, de même que là où est le Christ, là est l'Église catholique» (*Lettre aux Smyrniotes* 8).

La primauté de l'évêque est justifiée, selon les Pères de l'Église antique, par le fait qu'il occupe à l'assemblée eucharistique la place du Christ. C'est cette idée qui explique que l'épiscopat monarchique ait finalement été adopté dans toute l'Église ancienne. Occupant seul ce siège, l'évêque gouverne cependant l'Église avec le concours des presbytres et des diacres. L'évêque ne possède pas l'autorité ecclésiale en lui-même, en vertu de son ordination épiscopale, mais en tant que ministre d'une communauté ecclésiale qui lui a confié cette tâche. Le ministère de l'évêque perd tout sens et toute validité en dehors de la communauté ecclésiale.

Dans le cadre d'une Église locale la primauté de l'évêque est inconditionnelle et absolue. Pour la tradition orientale, fondée sur l'héritage patristique des Pères de l'Église des premiers siècles comme par exemple Cyprien de Carthage, ou sur celui des théologiens byzantins, quelquefois polémistes, tout évêque, et non seulement celui de Rome, est le successeur de l'apôtre Pierre. Varlaam de Calabre, un grand théologien du XIVe siècle (qui a d'ailleurs fini catholique), écrit ceci: «Chaque évêque orthodoxe est le vicaire du Christ et le successeur des apôtres; ainsi, même si tous les évêques de l'univers s'éloignaient de la foi droite et si un seul seulement restait fidèle aux doctrines divines... c'est en lui que serait sauvegardée la foi de Pierre». Et plus loin: «Les évêques, institués par Pierre, sont successeurs non seulement de Pierre, mais également de tous les autres apôtres; de la même manière, les évêques, ordonnés par les apôtres, sont dans la même mesure successeurs de Pierre»[2].

2. Cité d'après Jean MEYENDORFF, «L'apôtre Pierre et sa succession dans la théologie byzantine», dans *Orthodoxie dans le monde contemporain*, Klin 2001 (en russe), p. 141.

Selon ce point de vue, la promesse faite par le Christ à Pierre s'étend non seulement à l'évêque de Rome, mais à toute Église locale présidée par un évêque: «Vous cherchez à faire de Pierre le docteur de la Rome seule, écrit l'auteur byzantin anonyme d'un traité anti-latin, alors que les Pères divins interprètent la promesse, faite par le Sauveur, comme ayant un sens catholique et se rapportant à tous ceux qui croient et qui ont cru. Vous tâchez de lui donner une interprétation fausse et étroite en la rapportant à la seule Rome. Dans ce cas on ne comprendrait plus pourquoi ce n'est pas l'Église de Rome seule, mais toute Église qui possède le Sauveur comme fondement et repose sur le roc, c'est-à-dire sur la confession de Pierre, selon la promesse»[3].

Comment la catholicité de l'Église locale s'articule-t-elle avec celle de l'Église conçue comme universelle? Le père Jean Meyendorff définit ce rapport de la manière suivante: «L'idée d'une Église locale, présidée par un évêque élu généralement par toute l'Église, mais revêtu des fonctions charismatiques et apostoliques du successeur de Pierre, est le fondement doctrinal de la conciliarité depuis l'établissement de la pratique ecclésiale du IIIe siècle. En effet, l'ecclésiologie eucharistique suppose que chaque Église locale, tout en étant revêtue de la plénitude de la catholicité, demeure toujours en union et communion avec les autres Églises qui possèdent la même catholicité. Les évêques ne sont pas seulement moralement responsables de cette communion: ils concélèbrent dans une seule célébration épiscopale... Chaque évêque exerce son ministère ensemble avec les autres évêques, parce que leur ministère est identique et parce que l'Église est une»[4]. Comme l'affirme saint Cyprien de Carthage, «l'épiscopat est unique et chaque évêque y participe pleinement»[5].

Tout ce qui vient d'être dit au sujet de l'Église locale se rapporte à cette unité ecclésiale que dans la langue

3. *Ibid.*, p. 136.

4. Jean MEYENDORFF, «Qu'est-ce qu'un concile œcuménique?» dans *Orthodoxie dans le monde contemporain* (en russe), pp. 100-101.

5. *De l'unité de l'Église catholique*, 5.

d'aujourd'hui on appelle couramment «diocèse». Dans la terminologie actuelle l'expression «Église locale» s'emploie plutôt pour les formations ecclésiastiques plus vastes, c'est-à-dire les groupes de diocèses réunis en patriarcats, archevêchés ou métropoles. À ce niveau les formes collégiales du gouvernement de l'Église cèdent au principe de la primauté. En pratique cela signifie que le primat d'une Église locale est *primus inter pares* au sein de l'épiscopat de son Église: il n'intervient pas dans les affaires internes d'un diocèse et ne possède pas de juridiction immédiate sur lui, mais un rôle de coordination lui est attribué dans les domaines qui dépassent la compétence d'un évêque particulier.

Les droits et les obligations du primat sont définis différemment dans chacune des Églises; cependant, nulle part il ne possède l'autorité suprême, qui n'appartient qu'aux conciles. Par exemple, dans l'Église orthodoxe russe l'autorité dogmatique appartient au concile local qui réunit, en plus des évêques, les clercs, les moines et les laïcs; tandis que le concile épiscopal est l'organe suprême d'administration hiérarchique. Quant au patriarche de Moscou et de toute la Russie, il gouverne l'Église ensemble avec le Saint-Synode dans la période interconciliaire; son nom est mentionné aux liturgies avant celui de l'évêque diocésain. En revanche, dans l'Église de Grèce, il n'existe pas de concile auquel les laïcs prennent part; le pouvoir suprême y appartient au synode des évêques dont l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce est le président. Toutefois, dans les églises on ne mentionne pas le nom de l'archevêque, mais on prie pour le synode tout entier.

Le regroupement des Églises en de plus grandes entités remonte aux IIIe-IVe siècles et est fixé dans le droit canonique orthodoxe. La canon apostolique 34 affirme: «Les évêques de tous les peuples doivent connaître le premier parmi eux et le reconnaître comme leur chef, ne rien faire de ce qui dépasse leur autorité sans son consentement, mais en revanche, régler eux-mêmes toutes les affaires concernant leur diocèse et ce qui en relève. De même le premier ne doit

rien faire sans l'accord de tous». Le canon 4 du premier concile œcuménique (325) prescrit de faire effectuer les ordinations épiscopales par tous ou au moins par quelques-uns des évêques de la région; la confirmation des élections épiscopales revient au métropolite.

Ainsi, dès le IV[e] siècle on voit se former le système dans lequel chaque évêque possède la plénitude de l'autorité hiérarchique dans les limites de sa région ecclésiale (diocèse), mais en tout ce qui dépasse ses compétences il doit se référer aux autres évêques par l'intermédiaire du premier d'entre eux (le métropolite). Il reçoit l'ordination du collège épiscopal. Le métropolite, à l'instar des autres évêques, dirige son diocèse dans lequel (et là seulement!) il exerce la plénitude de l'autorité épiscopale. En même temps il coordonne l'activité des autres évêques de sa région dans tous les domaines qui dépassent les limites de leur juridiction propre. Le métropolite ne peut s'immiscer dans les affaires d'un diocèse, mais il a l'obligation d'assurer l'unité entre eux et de régler les différends, ce qu'il accomplit non pas seul, mais avec le concours de tous les autres évêques. C'est ainsi que se réalise le principe de la conciliarité dans le cadre d'une métropole.

À l'époque du premier concile œcuménique il existait plusieurs régions ecclésiastiques possédant les droits de métropole. En particulier, le canon 6 de ce concile mentionne les évêques d'Alexandrie et d'Antioche comme ayant une autorité sur les évêques de leur région, à la manière de l'évêque de Rome. Le canon 7 accorde le même droit à l'évêque de Constantinople. À cette époque il existait encore d'autres métropoles, telles Éphèse, Césarée de Cappadoce, Héraclée, Milan, Carthage, mais peu à peu leur influence a diminué. Après la proclamation de Constantinople comme capitale de l'Empire, son évêque a reçu la dignité métropolitaine et, comme nous l'avons déjà dit, le concile de Chalcédoine lui a accordé la deuxième place après l'évêque de Rome. À la fin du premier millénaire l'ecclésiologie byzantine a élaboré l'idée de la pentarchie, selon laquelle l'Église universelle est dirigée par cinq

patriarches: ceux de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Ce sont ces Églises, ainsi que celles qui sont apparues plus tard, qui sont couramment appelées locales ou autocéphales.

On sait que dès l'époque des conciles œcuméniques il y eut des divergences entre l'Orient et l'Occident au sujet de la primauté de l'évêque de Rome. La tendance s'est développée en Occident de considérer l'évêque de Rome comme le suprême pontife de l'Église universelle, disposant du droit de ratifier les décisions des conciles. L'Orient a toujours considéré le pape comme le primat de l'Église locale d'Occident et le *primus inter pares*, dont la ratification n'est pas nécessaire pour les conciles œcuméniques. Ce sujet a déjà fait couler beaucoup d'encre: il n'est donc pas nécessaire de nous y arrêter. Néanmoins, je voudrais tracer les limites dans lesquelles les Églises orthodoxes pourraient accepter la primauté romaine au cas où les chrétiens d'Orient et d'Occident retrouveraient leur unité.

Avant tout, la reconnaissance de la primauté de l'évêque de Rome doit avoir pour condition le rétablissement de l'unité de foi, l'unité de la tradition de l'Église indivise. «Il ne faut pas contrarier les Latins, écrivait au XVe siècle saint Syméon de Thessalonique, lorsqu'il disent que l'évêque de Rome est le premier: cette primauté n'est pas nuisible à l'Église. Mais qu'ils démontrent seulement qu'il est fidèle à la foi de Pierre et des successeurs de Pierre; dans ce cas-là qu'il ait toutes les prérogatives de Pierre, qu'il soit le premier, le chef et le pontife de tous... Qu'il s'en tienne seulement à l'orthodoxie de Sylvestre et d'Agathon, de Léon, de Libère, de Martin et de Grégoire, alors nous l'appellerons homme apostolique et premier des hiérarques; alors nous nous soumettrons à lui non seulement comme à Pierre, mais comme au Sauveur lui-même»[6]. Ainsi, le chemin vers le rétablissement de l'unité de la foi passe par le dialogue bilatéral entre les théologiens des Églises catholique et orthodoxe: dans ce dialogue les Catholiques doivent prouver aux

6. *Dialogue contre les hérésies* XXIII (*PG* 155, 120 AC).

Orthodoxes que leur foi est identique à celle de l'Église indivise.

La question de la juridiction de l'évêque de Rome sur les évêques des Églises orthodoxes dans le cas du rétablissement de l'unité doit également être résolue dans un dialogue catholique-orthodoxe. Il serait irréfléchi de vouloir deviner dès maintenant les suites de ce dialogue. Cependant, bien que les paroles de saint Syméon de Thessalonique supposent qu'en cas de rétablissement de l'unité les Orthodoxes seraient prêts à «se soumettre» à l'autorité de l'évêque de Rome, il est plus probable que les patriarches orthodoxes acceptent la primauté d'honneur de l'évêque de Rome, non celle de juridiction. Selon toute vraisemblance, les Orthodoxes ne seraient pas opposés à ce que l'évêque de Rome ait, comme au premier millénaire, les privilèges du *primus inter pares*, voire le rôle de coordinateur dans le contexte de l'Église universelle. Toutefois, il est peu plausible qu'ils acceptent de reconnaître le pape comme l'unique chef de la chrétienté, car cela serait contraire à la tradition de l'Église orientale.

Le dogme de l'infaillibilité *ex cathedra* de l'évêque de Rome dans les questions doctrinales est absolument inacceptable pour les Orthodoxes. Aux yeux des Orientaux, ce dogme du premier concile du Vatican place le pape au-dessus de l'Église, car il définit que les actes pontificaux ne sont pas soumis à la modification «à cause de leur autorité propre et indépendamment de l'approbation ecclésiale». Dans l'Église orthodoxe aucun évêque, pas même les primats, ne possède l'infaillibilité indépendamment de l'approbation ecclésiale: c'est la réception de l'Église qui est précisément la garantie de la vérité et le principal instrument de la conciliarité.

Enfin, il faudrait souligner que la question de la primauté dans le cadre de l'Église universelle n'est pas résolue même au sein de l'Orthodoxie mondiale, ce qui va sensiblement compliquer les discussions sur ce point entre les Orthodoxes et les Catholiques. Tous les Orthodoxes sont d'accord sur le fait que l'Église orthodoxe ne possède pas de primat

universel et ne connaît pas de pontife suprême. Cependant, les Orthodoxes sont divisés dans la compréhension de la primauté et du rôle de l'évêque de Constantinople. Vraisemblablement, une délibération sérieuse et responsable de la question de la primauté doit précéder le dialogue sur le même sujet entre Catholiques et Orthodoxes. Autrement, les Orthodoxes seront incapables d'exprimer une position commune, ce qui conduira inévitablement le dialogue à une impasse.

En résumant ce qui vient d'être dit au sujet du rapport entre les principes de conciliarité et de primauté dans l'Église orthodoxe, on pourrait affirmer que le principe de primauté dans la tradition orthodoxe est exprimé le plus pleinement au niveau d'un diocèse particulier, où l'autorité suprême appartient à l'évêque qui dirige l'Église avec le concours du clergé et du peuple. En revanche, le principe de conciliarité se réalise pleinement sur le plan d'une Église locale autocéphale, dirigée par le concile des évêques ayant en tête un primat élu de manière conciliaire. Au niveau panorthodoxe le principe de la primauté n'est pas du tout défini, tandis que la conciliarité existe en absence de tout mécanisme stable de réalisation. Voyant une pareille structure d'administration d'aucuns parmi les Catholiques pourraient considérer comme un miracle que l'Orthodoxie conserve encore «l'unité d'esprit dans l'union de la paix» (Ep 4, 3) et ne se soit pas désagrégée en une multitude de communautés indépendantes qui ne partagent même pas la communion entre elles.

En revanche dans l'Église catholique, d'après ce qu'on peut voir, le principe de primauté trouve sa pleine expression dans le ministère de l'évêque de Rome dont la juridiction s'étend sans exception à toutes les entités ecclésiales: l'autorité canonique des autres évêques découle de celle du pontife romain, successeur de Pierre. Tandis que dans la tradition orthodoxe l'organe suprême d'administration est le concile, auquel tous les évêques sont soumis, et que l'infaillibilité est attribuée à tout le Corps ecclésial, dans la tradition catholique le pape est placé au-dessus des conciles et

c'est lui qui possède l'infaillibilité doctrinale, d'une certaine manière indépendamment des conciles et de l'Église même. Beaucoup d'Orthodoxes trouvent paradoxal et inexplicable le fait que malgré une telle centralisation de l'autorité dans l'Église romaine et sa concentration dans les mains d'une seule personne, on continue à y convoquer des conciles d'évêques.

Seul un dialogue véritable entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe sur la question de la primauté peut montrer s'il existe une compatibilité entre ces deux modes de penser l'autorité dans l'Église. Cependant, un tel dialogue exige une préparation minutieuse qui suppose de sérieux efforts théologiques aussi bien de la part des Catholiques que du côté des Orthodoxes. Nous devrions espérer que de tels efforts seront bientôt entrepris et que le dialogue si attendu aura enfin lieu.

Hilarion ALFEYEV, évêque de Vienne

Summary of Alfeyev, *"The Orthodox Understanding of Primacy and Catholicity". The Orthodox church has no centralised governing structure, although among the primates of the autonomous Orthodox churches the Patriarch of Constantinople is ranked first among equals. Each of the fifteen autonomous Orthodox churches is fully independent in questions of internal governance and is in no way subject to any other jurisdiction. This kind of authority structure makes for a full array of inconveniences, one of which is the absence of a supreme arbiter in cases when differences arise over ecclesiastical questions between two or more autonomous churches. There is no formal mechanism to guarantee the resolution of such differences. Another difficulty in this connection is that of pastoral care for Orthodox believers living outside the traditional canonical territory of an autonomous Orthodox church.*

Catholicity at the inter-Orthodox level is expressed, firstly, by the fact that the various Orthodox churches are in full Eucharistic communion with each other. Secondly, Orthodox churches are concerned to maintain the unity of doctrine, for which inter-Orthodox consultations are convened whenever needed. Thirdly, the primates

or official representative of the churches meet with each other from time to time to discuss questions of mutual interest.

The Orthodox tradition lays great emphasis on the role of the bishops, as heads of their respective dioceses, each of which, although possessing the fullness of catholicity, is always in unity and concord with all the other churches, which also have part in this catholicity. Primates of autonomous Orthodox churches are considered to be 'primus inter pares' amongst the bishops of their respective churches, with no overriding jurisdiction over them.

The understanding of the role of the Bishop of Rome in Roman Catholic theology and polity differs markedly from the Orthodox tradition. Any hope of re-establishing communion between the Orthodox and Catholic churches will be conditional on the restoration of unity of faith, including matters related to this question. Papal infallibility as defined by the First Vatican Council constitutes a major obstacle to full unity between Orthodox and Catholics. The lack of extensive agreement on the question of universal primacy within the Orthodox church itself is no less an obstacle to reaching organic unity with the Catholic church. The degree of the compatibility of the two ecclesiological models outlined above can be revealed only by a full-fledged dialogue between the Catholic and Orthodox churches on the question of the primacy.